

ARNOLD BÜHLER

## Kreuzzug und Identität

### Die Bedeutung der Kreuzzüge

#### für die kollektive Identitätskonstruktion in Christentum und Islam

Deutschland, im Sommer 2010: »Eine außeralltägliche, zeitlich und räumlich begrenzte Sonderwelt mit quasi-religiösem Charakter. Gemeinsam wird zum Versammlungsort prozessiert, werden religionsähnliche Symbole gezeigt, Reliquien getragen, Rituale praktiziert, Gesänge angestimmt und auf ein ekstatisches, gar transzendentes Aufgehen in der Masse gehofft.« – »Männer wie Frauen, Junge wie Alte, Angehörige sozialer Unter- wie Oberschichten, die ganze Gesellschaft hat Teil an diesen sozial schrankenlosen Festen.«<sup>1</sup> – So charakterisierte der Frankfurter Sportsoziologe Robert Gugutzer das Public Viewing, wie es während der Fußball-WM 2010 in unseren Städten zu beobachten und zu erleben war. Begleitet von quasi-religiösen Symbolen und Ritualen, getragen von einem gemeinsamen Ziel, erzeugte es ein gemeinschaftliches Erleben, einen ritualisierten, emotional aufgeladenen Ausnahmezustand, der Gemeinschaft stiftet wie früher die großen Kirchenfeste.

Auf die quasi-sakralen Muster der Massen-Events in Sport und Pop wird immer wieder hingewiesen, und wir wollen die Parallelen nicht überzeichnen. Worauf es hier nur ankommen soll: Die zelebrierte Gemeinschaft, zu Ritualen geronnen und auf Symbole gebracht, formt Identität, erzeugt ein Gruppenbewusstsein, ein »Wir-Gefühl«. Das wissen und pflegen alle Religionen. Die Kehrseite: Das »Wir-Gefühl« nach innen ist automatisch Abgrenzung nach außen: Indem ich meine Gemeinschaft zelebriere, definiere ich sie, grenze sie ab: Der Andere, der Fremde, der Fan der gegnerischen Mannschaft, der Häretiker, der Ungläubige oder Andersgläubige gehört nicht dazu. Wir sprechen (noch) nicht von Feindschaft, sondern von Wahrnehmung: Ich definiere die Identität meiner Gruppe und konstruiere damit – gewissermaßen automatisch und stillschweigend – Identitäten der Anderen.

Identitäten werden demonstrativ sichtbar gemacht oder verraten sich ungewollt im alltäglichen Umgang miteinander, im Verhalten, in den Zeichen.

Zwei Beispiele:

1. Der syrisch-deutsche Islamwissenschaftler Bassam Tibi erzählt die folgende Begebenheit: Ein Pfarrer, der es ernst meinte mit dem christlich-islamischen Dialog, suchte den Imam einer Moschee auf. Der Imam empfing den Pfarrer höflich und überreichte ihm ein Exemplar des Korans. Der gute Pfarrer nahm den Koran dankend an und wollte

1 Ulrike JASPERS, Public Viewing – Die Fußball-WM als religiöses Fest. Pressemitteilung der Goethe-Universität Frankfurt am Main vom 09.06.2010, in: <http://idw-online.de/de/news373434> (Zugriff: 12.01.2012).

dem Imam als Gegengabe eine Bibel schenken. Doch der sah ihn entsetzt an und weigerte sich, das Buch auch nur anzufassen<sup>2</sup>.

2. Szenenwechsel: Jerusalem, Mitte des 12. Jahrhunderts. Der syrische »Ritter« Usāma ibn Munqidh, der zu Muslimen wie Christen gleichermaßen gute Beziehungen pflegte, berichtet: »Ich sah einmal einen Franken [d.h. einen christlichen Kreuzfahrer] zum Emir ad-Din kommen, als sich dieser gerade im Felsendom aufhielt. Der Franke fragte: »Möchtest du Gott als kleines Kind sehen?« Der Emir bejahte, worauf der Franke nahe vor uns hintrat und ein Bild Mariens mit dem Messias – Friede über Ihm! – als kleines Kind auf ihrem Schoß zeigte. Er sprach: »Dies ist Gott als kleines Kind!« Unser Zeuge kann da nur verwundert ausrufen: »Hoch erhaben ist Gott über allem, was die Ungläubigen sagen!«<sup>3</sup>

Zwei Episoden – zwei Missverständnisse, dazwischen liegen gut acht Jahrhunderte. Sie rühren beide an Grundüberzeugungen, auf christlicher wie auf muslimischer Seite.

Missverständnis Nr. 1: Das gut gemeinte Bibelgeschenk des Pfarrers versteht der tief gläubige Imam als Versuch der Missionierung. Für ihn gilt das Koranwort absolut: »Die Religion bei Gott ist der Islam«<sup>4</sup>. Ein gleichberechtigtes Nebeneinander der Religionen, wie im Geschenk und Gegengeschenk zweier heiliger Bücher zum Ausdruck kommen sollte, kann es für ihn nicht geben. Er lehnt das Geschenk ab und stößt den Pfarrer vor den Kopf.

Missverständnis Nr. 2: Die Vorstellung, Gott als Kind zu *sehen*, muss den Muslim doppelt irritieren: (1) Der Muslim darf sich kein plastisches, sichtbares Bild von Allah machen; (2) Gott als Kind, also ein Mensch gewordener Gott, ist für den Muslim vollends theologischer Irrsinn. Als ihm dann aber Maria mit dem Jesuskind präsentiert wird, ist das der schiere Polytheismus. Die kleine Episode bestätigt die zentralen Vorwürfe des Korans gegen die Christen: Sie glauben nicht an einen Gott, sondern an drei Gottheiten (im muslimischen Verständnis nicht Vater, Sohn und Heiliger Geist, sondern Gottvater, Maria und Jesus: Vater, Mutter, Kind); und sie vermenschlichen Gott in der Gestalt des Gottessohnes. Davor warnt der Koran: »Sagt nicht: Drei. Hört auf, das ist besser für euch. Gott ist doch ein einziger Gott. Gepriesen sei Er und erhaben darüber, dass Er ein Kind habe«<sup>5</sup>.

Es ist so banal wie richtig, wenn gesagt wurde: »Die Beziehung zwischen Christen und Muslimen war im Mittelalter geprägt von der kontinuierlichen Unfähigkeit, einander zu verstehen«<sup>6</sup> – und wir wissen: nicht nur im Mittelalter! – Inwiefern haben die Kreuzzüge die Unfähigkeit, einander zu verstehen, vertieft, ja zementiert? Inwiefern hat sich das Wissen voneinander durch die Begegnung der Kulturen verändert? Wurde das Bild vom Anderen mit der Erfahrung schärfer, die Wahrnehmung des Eigenen dadurch prä-

2 Bassam TIBI, Selig sind die Betrogenen. Christlich-islamischer Dialog – Täuschungen und westliches Wunschdenken, in: Feindbild Christentum im Islam. Eine Bestandsaufnahme, hg. v. Ursula SPULER-STEGEMANN, Freiburg i. Br. 2005, 55.

3 Ernst-Dieter HEHL, Die Kreuzzüge. Feindbild – Erfahrung – Reflexion, in: Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge, hg. v. Hans-Jürgen KOTZUR, Mainz 2004, 244. – Auch in: Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, hg. v. Francesco GABRIELI, Zürich/München 1973, 122f.

4 Sure 3,19. – Zum Verständnis der Episode: TIBI, Selig sind die Betrogenen (wie Anm. 2), 55f. – Die Koranzitate folgen der Ausgabe: Der Koran, übersetzt und kommentiert von Adel Theodor KHOURY, Gütersloh 2007.

5 Sure 4,171.

6 Richard FLETCHER, Ein Elefant für Karl den Großen. Christen und Muslime im Mittelalter, Darmstadt 2005, 170.

ziser? Und schließlich: Was lernten Christen und Muslime im Spiegel der anderen über sich selbst?

## 1. Der Islam in der christlichen Wahrnehmung

Seit dem frühen 8. Jahrhundert hatten sich islamische Herrschaften mehr oder weniger stabil in Spanien, Südfrankreich und Süditalien etabliert. Dies bot Begegnungsraum und Anlässe genug, so müsste man erwarten, sich mit der fremden Kultur und Religion auch geistig auseinanderzusetzen. Daher erstaunt es schon, dass erst um die Mitte des 11. Jahrhunderts der Name Mohammed zum ersten Mal in einer originär lateinischen Quelle auftaucht (also rund vier Jahrhunderte nach dem Tod des Propheten)<sup>7</sup>. Radulf Glaber (um 985–1047) berichtete von der Gefangennahme des Abtes Majolus von Cluny (ca. 954–994) durch die Sarazenen 971/972 in der Nähe von Saint-Tropez. Die Sarazenen hätten den Abt ehrenvoll behandelt und auch der Bibel, die er bei sich trug, Respekt gezollt; dies läge daran, so Radulf, dass *die Sarazenen die Propheten der Hebräer oder besser: der Christen lesen*, weil sie glaubten, dass alles, was die Propheten über Christus voraussagten, *sich in einem der Ihren erfüllte, den sie Mohammed nennen*<sup>8</sup>. Sie hätten eine eigene Genealogie konstruiert, ähnlich der des Evangelisten Matthäus über die Abstammung Jesu von Abraham, und seien dadurch von der katholischen Lehre abgewichen. Radulf Glaber machte also ganz deutlich, wie der Glaube der Sarazenen zu beurteilen war: als christliche Häresie.

Der Islam als häretischer Ableger des Christentums – dies war der Grundkonsens der ersten Auseinandersetzungen in den Jahrzehnten vor und nach dem Ersten Kreuzzug (1096–1099). Die theologische Lehrmeinung wird gestützt durch allerlei legendenhaftes und anekdotisches, jedenfalls diffamierendes Halbwissen über den Propheten Mohammed. Abt Guibert von Nogent (um 1055–um 1125) bastelte um 1100 vermutlich aus Erzählungen von heimgekehrten Kreuzfahrern seine eigene, aber durchaus zeittypische Mohammed-Biografie: *Mathomus*, wie er hier heißt, sei das Werkzeug eines häretischen Eremiten gewesen, der Patriarch von Alexandria werden wollte, aber wegen seiner Irrlehre abgelehnt wurde. Um sich an der Kirche zu rächen, habe dieser Häretiker Mohammed als falschen Propheten aufgebaut. Seine epileptischen Anfälle habe er als Zeichen dafür ausgegeben, dass Gott durch ihn rede. Das von ihm verfasste Gesetzbuch, den Koran, ließ er von einer dazu abgerichteten Kuh bringen und so der staunenden Menge als von

7 Peter ENGELS, Das Bild des Propheten Mohammed in abendländischen Schriften des Mittelalters, in: KOTZUR, Kein Krieg ist heilig (wie Anm. 3), 249–263, hier: 252. Nicht zu berücksichtigen sind hier die byzantinischen Nachrichten über Mohammed, die von Theophanes Homologetes (ca. 760–817/18) über den päpstlichen Kanzler Anastasius Bibliothecarius (um 875) und den Beneventaner Landulfus Sagax (Ende 10. Jh.) nach Lateineuropa, aber ebenfalls erst im 11. Jh. über die Alpen kamen; dazu ausführlich Ekkehart ROTTER, Mohammed in Bamberg. Die Wahrnehmung der muslimischen Welt im deutschen Reich des 11. Jahrhunderts, in: Aufbruch ins zweite Jahrtausend. Innovation und Kontinuität in der Mitte des Mittelalters, hg. v. Achim HUBEL u. Bernd SCHNEIDMÜLLER (Mittelalter-Forschungen 16), Ostfildern 2004, 283–344, hier: 283–289. – Zur frühen Islam-Rezeption im Westen zusammenfassend: Hans-Werner GOETZ, Sarazenen als »Fremde«? Anmerkungen zum Islambild in der abendländischen Geschichtsschreibung des frühen Mittelalters, in: Fremde, Feinde und Kurioses. Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn, hg. v. Benjamin JOKISCH, Ulrike REBSTOCK u. Lawrence I. CONRAD (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, N.F. 24), Berlin/New York 2009, 39–66.

8 Rodulfi Glabri Historiarum libri V, ed. John FRANCE (Oxford medieval texts), Oxford 1989, 20f.

Gott gesandt präsentieren. Genüsslich malte Guibert den verdienten Tod Mohammeds aus: Unter einem epileptischen Anfall fällt er mitten unter eine Schweineherde zu Boden und die Schweine fressen ihn auf: »So wird das Schwein selbst den Schweinen zum Fraß« (*porcus ipse porcis devorandus exponitur*)<sup>9</sup>; daher rühre das Verbot der Muslime, Schweinefleisch zu essen. Von der Lehre Mohammeds weiß unser Chronist, dass es nur eine göttliche Person gebe, dass Jesus nur Mensch sei, und durch das Gebot der Beschneidung habe Mohammed »die Zügel aller Unkeuschheit schießen lassen«. Guibert räumte ein: Was er über Mohammed berichte, wisse er nur vom Hörensagen, weil er darüber nichts Schriftliches habe finden können. Niemand könne überprüfen, was davon wahr oder falsch sei, aber es sei die allgemeine Meinung (*plebeia opinio*)<sup>10</sup>. Tatsächlich hatte erst kurz zuvor der Mainzer Kämmerer Embricho († nach 1122) fast dieselbe Mohammed-Geschichte erzählt<sup>11</sup>.

Guibert von Nogent und Radulf Glaber sind mithin keine Einzelfälle. Sie können als Repräsentanten zweier Erzähltraditionen gelten, durch die Wissen über den Islam und Mohammed nach Europa gelangte: Zum einen aus Spanien: Die Nachrichten von hier sind näher an der muslimischen Tradition, wenn auch tendenziös umgedeutet und gewertet; dazu gehört der im ganzen wohlmeinende Bericht Radulfs über die Erfahrungen des Cluniazenserabtes mit den Sarazenen. Demgegenüber sind die Erzählungen der Pilger und Kreuzfahrer aus dem Heiligen Land vor und nach dem Ersten Kreuzzug fast ausschließlich polemisch, legendär verzerrt, ohne Stütze in der historischen Überlieferung. Die Phantasiegeschichten, die sich insbesondere um die Gestalt des Propheten ranken (siehe Guibert von Nogent), werden sogar im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts mit jedem weiteren Kreuzzug immer abstruser. Es sind letztlich dieselben Monstrositäten – exzessive Grausamkeit, sexuelle Zügellosigkeit, religiöse Unreinheit –, wie sie bereits in der Antike und im Alten Testament den Barbarenvölkern zugeschrieben wurden. In der Karikatur des Barbaren spiegelt sich die christliche Identität oder zumindest ihr Wunschbild<sup>12</sup>.

Von solchen literarischen und historiographischen Kolportagen deutlich abzuheben sind die Auseinandersetzungen der Theologen mit dem Islam. Die seriöse theologische Reflexion beginnt um dieselbe Zeit, im frühen 12. Jahrhundert, mit Petrus Venerabilis, dem Abt von Cluny (1122–1156). Auf einer Inspektionsreise zu den Klöstern seines Ordens in Spanien 1142 erkannte er die Notwendigkeit der geistigen Auseinandersetzung mit dem Islam: Die Unkenntnis der lateinischen Christen sei erschreckend, so dass sie der muslimischen Irrlehre nichts entgegenzusetzen hätten: »Es gab niemand, der antwortete, weil es niemand gab, der verstand«<sup>13</sup> – weder die Sprache der Araber noch deren Religion. Petrus Venerabilis brachte ein mehrstufiges Sofortprogramm auf den Weg: In Toledo, der führenden Übersetzerschule und Drehscheibe des geistigen Austauschs zwischen Chris-

9 Guibert von Nogent, *Gesta Dei per Francos*, in: *Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux* 4, Paris 1879, 117–263, hier: 130 und 127. – ENGELS, *Das Bild des Propheten* (wie Anm. 7), 254f.

10 Guibert von Nogent, *Gesta Dei per Francos* (wie Anm. 9), 127f.

11 ROTTER, *Mohammed in Bamberg* (wie Anm. 7), 333–336. – NIKOLAS JASPERS, *Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späten Salierzeit*, in: *Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V.*, hg. v. Bernd SCHNEIDMÜLLER u. Stefan WEINFURTER, Darmstadt 2007, 307–340, hier: 328f. (mit weiterer Literatur).

12 ENGELS, *Das Bild des Propheten* (wie Anm. 7), 254–260. – JASPERS, *Wahrnehmung* (wie Anm. 11), 319–327.

13 Petrus Venerabilis, *Schriften zum Islam*, hg. v. Reinhold GLEI (*Corpus Islamo-Christianum, Series Latina* 1), Altenberge 1985, 55.

ten und Muslimen, ließ er den Koran ins Lateinische übersetzen. Bereits im Juli 1143 lag diese erste lateinische Koranübersetzung vor; der Engländer Robert von Ketton (1110 [?]-1160 [?]) hatte sie in Rekordzeit und trotz mancher Mängel im ganzen zuverlässig bewerkstelligt (sie blieb bis ins 17. Jahrhundert die maßgebliche Übersetzung in lateinischer Sprache)<sup>14</sup>.

Petrus selbst setzte sich in zwei Abhandlungen mit dem Islam auseinander: in einer kürzeren Zusammenfassung der »Häresie der Sarazenen« (*Summa totius haeresis Saracenorum*) und einem längeren Traktat »gegen die Sekte der Sarazenen« (*contra sectam Saracenorum*). Der Abt nimmt hier deutlich Bezug auf die Kreuzzüge und setzt sich gleichzeitig von ihnen ab: »Es scheint verwunderlich – und ist es wohl auch –, dass ich, ein Mensch, der weit entfernt von euch lebt, der eine andere Sprache spricht, ein anderes Bekenntnis, fremde Sitten und Lebensgewohnheiten hat, aus einem Volk im äußersten Westen euch, die ihr in den östlichen bzw. südlichen Teilen der Welt lebt, schreibe, und dass ich Menschen, die ich niemals gesehen habe und die ich vielleicht auch nie sehen werde, mit Worten angreife. Ich greife euch an, wahrlich, aber nicht, wie es die Unsrigen oft tun, mit Waffen, sondern mit Worten, nicht mit Gewalt, sondern mit Vernunft, nicht mit Hass, sondern mit Liebe« (*non armis sed verbis, non vi sed ratione, non odio sed amore*)<sup>15</sup>.

Seine Haltung zum Islam ist indessen keineswegs so eindeutig, wie die Titel seiner Schriften vermuten ließen. Zwar stellte er die Lehre Mohammeds in eine Reihe mit den großen Häresien der alten Kirche, den Manichäern, Arianern, Sabellianern, den Donatisten, Pelagianern, Nestorianern usw., denn auch Mohammed berufe sich wie diese auf die Heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testaments. Andererseits sei der Islam nicht wie die bekannten Häresien von der Kirche ausgegangen; als Häresie bezeichne man aber nur das, »was von der Kirche ausgeht und gegen die Kirche gerichtet ist« (*exiens de ecclesia et agens contra ecclesiam*)<sup>16</sup>, und eben das sei für den Islam nicht erwiesen. Folglich war Petrus Venerabilis selbst unsicher: »Ob man die Irrlehre des Mohammed *Häresie* nennen kann und seine Anhänger *Häretiker*, oder ab man sie *Heiden* nennen muss, das erkenne ich noch nicht ganz klar.«<sup>17</sup> Hier, an der Mitte des 12. Jahrhunderts, kündigte sich bei dem Cluniazensertheologen Petrus Venerabilis ein Umdenken an, wie der Islam zu benennen und zu bewerten sei: häretischer Irrglaube oder heidnischer Unglaube?

Wir fassen hier einen Lernprozess in einer kirchengeschichtlich spannenden Umbruchzeit. Gemeint sind nicht in erster Linie die Kreuzzüge (der Erste 1096–1099, der Zweite 1147–1149), die ja doch weit außerhalb Europas stattfanden, auch nicht die kriegerischen Auseinandersetzungen mit Muslimen an den westlichen und südlichen Rändern Europas, in Spanien und Süditalien. Für die Selbstwahrnehmung der lateinischen Christen, die Konstituierung der lateinischen Kirche waren andere Entwicklungen bedeutsamer, Entwicklungen mitten in Europa, wo der Islam noch kaum wahrgenommen wurde<sup>18</sup>. An der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert begann die Kirchenreform wirklich Früchte zu tragen. Der Papst als Stellvertreter Petri hatte sich fest als Universalbischof der westli-

14 Ludwig HAGEMANN, *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt 1999, 30–36. – DERS., *Die erste lateinische Koranübersetzung – Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter?*, in: *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, hg. v. Albert ZIMMERMANN u. Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG (*Miscellanea Mediaevalia* 17), Berlin/New York 1985, 45–58, hier: 47–56.

15 Petrus Venerabilis, *Schriften zum Islam* (wie Anm. 13), 62f.

16 Ebd., 48f.

17 Ebd., 49.

18 JASPERT, *Wahrnehmung* (wie Anm. 11), 327–333.

chen Kirche positioniert, beanspruchte den Primat über alle Bischöfe, auch die geistliche Leitung der weltlichen Herrscher. Das war für die Zeitgenossen durchaus nicht selbstverständlich. (Geben wir uns für einen Augenblick dem anachronistischen Gedankenspiel hin und stellen uns vor, der Erste Kreuzzug hätte 50 Jahre früher geführt werden sollen: Kein Papst, sondern allenfalls der Kaiser hätte die Christenheit dazu aufrufen können!) Jetzt lag die »Richtlinienkompetenz« in der Kirche allein beim römischen Bischof; er definierte in der zunehmend juristisch, besser: kanonistisch operierenden Kirche, was als rechtläubig zu gelten hatte und was nicht<sup>19</sup>. Gleichzeitig machte die Kirche zum ersten Mal Erfahrungen mit häretischen Massenbewegungen (vor allem den Katharern). Solche Erfahrungen zwangen zur theologischen Standortbestimmung und zur kanonistischen Definition: Welche Wege führen zum Heil? Was ist kirchliche Lehre, was Häresie? Es wurde viel geschrieben und diskutiert. Man rang um scharfe Begriffe, um klare Begründungen, gerade auch in der Theologie. Die Theologen, jetzt an Aristoteles (384–322 v. Chr.) geschult, entdeckten die Scholastik, die alles in Frage stellte, um es entweder widerspruchsfrei zu begründen oder eben als haltlos über Bord zu werfen. Mit dem scholastischen »Frageweg« (*via inquisitionis*) auf der Basis des kategorialen Denkens begann sich die europäische Vernunftkultur von allen anderen Zivilisationen zu scheiden, auch gerade von der islamischen Philosophie, die einen solchen *scholastic turn* nicht kannte<sup>20</sup>.

Der geistige Diskurs erfasste auch die Wahrnehmung des Islam. Die Erfahrungen mit häretischen Gruppen innerhalb der Kirche (»echten« Häretikern, gewissermaßen vor der eigenen Haustür) ließen den Islam in einem anderen Licht erscheinen – daher das Zaudern des Petrus Venerabilis, ob die Anhänger Mohammeds nun als Häretiker oder Heiden zu bezeichnen seien<sup>21</sup>. Um dieselbe Zeit wie Petrus nahm der staufische Chronist und Bischof Otto von Freising (ca. 1114/15–1158), an der Pariser Domschule scholastisch ausgebildet und 1147/48 selbst Kreuzfahrer, die Muslime gegen den verbreiteten Vorwurf der Idolatrie in Schutz: Man wisse doch, dass die Sarazenen an einen einzigen Gott glaubten und sogar Christus achteten; sie seien nur deshalb Irrgläubige, weil sie Christus als Heiland und Gottessohn leugneten und den »Verführer Mohammed« als Propheten verehrten<sup>22</sup>. 100 Jahre später, nach vier oder fünf weiteren Kreuzzügen, sorgte Thomas von Aquin (1224/25–1274) für klare Begriffe. In seiner großen Abhandlung gegen die Heiden (*Summa contra gentiles*) dozierte er: Gegen die Irrtümer im Glauben vorzugehen, sei schwierig, »weil einige, wie die Mohammedaner und die Heiden, nicht mit uns die Autorität wenigstens eines Teils der Heiligen Schrift anerkennen, durch die sie überzeugt

19 Noch immer grundlegend: Gerd TELLENBACH, *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert* (Die Kirche in ihrer Geschichte 2, Lieferung F 1), Göttingen 1988, bes. 236–264.

20 Johannes FRIED, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert*, in: HZ 243, 1986, 287–332, bes. 305–307. – Zusammenfassend zuletzt DERS., *Wissen als soziales System. Wissenskultur im Mittelalter*, in: *Wissenskulturen. Über die Erzeugung und Weitergabe von Wissen*, hg. v. Johannes FRIED u. Michael STOLLEIS, Frankfurt a. M./New York 2009, 12–42.

21 Zum Zusammenhang zwischen Häresieerfahrungen und Islamdeutung, aber mit anderer Bewertung: Sini KANGAS, *Inimicus Dei et sanctae Christianitatis? Saracens and their Prophet in twelfth-century crusade propaganda and western travesties of Muhammad's life*, in: *The Crusades and the Near East*, ed. Conor KOSTICK, London/New York 2011, 131–160: Das Anti-Bild Mohammeds, ein Typus des Häretikers, sei vor allem nach innen gerichtet gewesen gegen häretische Irrlehren innerhalb der christlichen Gesellschaften (ebd., 147–151). Kangas ignoriert die theologischen Differenzierungen, um die sich die Autoren des 12. Jhs. zunehmend bemühen.

22 Otto von Freising, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus VII.7*, hg. v. Walther LAMMERS (*Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters* 16), Darmstadt 1974, 510f.

werden könnten, wie wir gegen die Juden auf Grund des Alten Testaments disputieren können, gegen die Häretiker auf Grund des Neuen. Sie aber [die Mohammedaner und die Heiden] nehmen ja keins von beiden an. Deshalb ist es notwendig, auf die natürliche Vernunft zurückzugreifen (ad naturalem rationem recurrere), der alle beizustimmen gezwungen sind«<sup>23</sup>.

Die »Mohammedaner« (*Mahumetistae* sagt Thomas) seien also wie die Heiden zu behandeln, weil auch ihnen die gemeinsame biblische Grundlage fehlte. Dennoch setzte er sie nicht einfach mit den Heiden gleich – er sagte ja »Mohammedaner *und* Heiden« –, vielmehr sprach er sie als quasi-heidnische Sondergruppe an. Folgerichtig lehnte es Thomas ab, gegen die Sarazenen, wie es gegenüber christlichen Häretikern oder Apostaten nötig und möglich wäre, mit der Bibel zu argumentieren, denn es sei zwecklos, »Autoritäten gegen die anzuführen, die Autoritäten nicht anerkennen«<sup>24</sup>. Überhaupt könne der Glaube »mit zwingenden Vernunftgründen« (*rationibus necessariis*) weder bewiesen noch widerlegt werden, weil seine »Wahrheit nicht nur den menschlichen Geist, sondern auch den der Engel überschreitet«; es könne in der Auseinandersetzung mit den Ungläubigen nur darum gehen, den Glauben »auf vernünftige Weise« (*rationabiliter*) zu verteidigen<sup>25</sup>. In seiner apologetischen Schrift *De rationibus fidei* verzichtete Thomas daher weitgehend auf biblische Begründungen und auf jede Polemik in der Hoffnung, die Rationabilität der christlichen Lehre auf diese Weise den Muslimen einsichtig zu machen. Die Distinktionen des Thomas von Aquin – leider weniger die missionstheoretischen Folgerungen – blieben wegweisend für die spätmittelalterliche Theologie<sup>26</sup>.

## 2. Die Christen in der muslimischen Wahrnehmung

Einen vergleichbaren Lernprozess hat der mittelalterliche Islam nicht durchlaufen; er hatte es nicht nötig: Denn der Koran zog von Anfang an scharfe Trennlinien zwischen Muslimen und Juden sowie zwischen Muslimen und Christen. Schließlich war der Islam im 7. Jahrhundert als Konkurrenzreligion zu den beiden älteren monotheistischen Religionen, insbesondere zu den orientalischen Christen, aufgetreten. Die Selbstbestimmung und Abgrenzung in der Lehre und im Kult war daher für die junge Religion eine Überlebensfrage und längst abgeschlossen, bevor die Muslime mit europäischen Christen in Berührung kamen.

Eindeutig vollzieht der Koran die inhaltliche Abgrenzung von der christlichen Lehre. Die bekannten Kernpunkte sind die *Christologie* (Jesus ist nicht Gottes Sohn), die

23 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* I.2, hg. v. Karl ALBERT u. Paulus ENGELHARDT, Darmstadt 1974, ND 2001, 7. – Vgl. dazu Ludwig HAGEMANN, *Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung*, Altenberge 1983, 75–77. – Matthias LUTZ-BACHMANN, *Rationalität und Religion. Der Beitrag des Thomas von Aquin zu einer rationalen Grundlegung des Religionsdialogs in der Summa contra gentiles*, in: *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, hg. v. Matthias LUTZ-BACHMANN u. Alexander FIDORA, Darmstadt 2004, 96–118, hier: 114–117.

24 Thomas von Aquin, *De rationibus fidei*, hg. v. Ludwig HAGEMANN u. Reinhold GLEI (*Corpus Islamo-Christianum, Series Latina 2*), Altenberge 1987, 62f.

25 Ebd., 64f. – Dazu HAGEMANN, *Einleitung*, in: Ebd., 31–33. – Nahezu identisch: DERS., *Christentum contra Islam* (wie Anm. 14), 41–46.

26 Zur Wirkungsgeschichte, aber auch zur methodologischen Kritik: HAGEMANN, *Christentum contra Islam* (wie Anm. 14), 51–54. – Zur theologischen Auseinandersetzung mit dem Islam im späteren Mittelalter: Ebd., 55–95.

*Soteriologie* (Jesus ist nicht am Kreuz gestorben und ist nicht der Erlöser) und die *Trinitätslehre* («Es gibt keinen Gott außer Gott»<sup>27</sup>). Die klaren theologischen Differenzen führen aber keineswegs zu einer ebenso klaren Sicht auf die Christen, im Gegenteil: Das Verhältnis und das Verhalten der Muslime zu den Christgläubigen stellt der Koran als ausgesprochen ambivalent dar, oder richtiger: Er formuliert an verschiedenen Stellen in jeweils einem anderen Sinne eindeutig<sup>28</sup>. Drei Hauptpositionen lassen sich unterscheiden, ohne dass eine Gewichtung erkennbar würde, geschweige denn eine Auflösung der Widersprüche:

1. Anders als die Juden stehen die Christen den Muslimen »in Liebe am nächsten«, und zwar deshalb, »weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt und weil sie nicht hochmütig sind. Die Leute des Evangeliums sollen nach dem urteilen, was Gott darin herab gesandt hat«, denn das Evangelium enthalte »Rechtleitung und Licht«<sup>29</sup>.
2. Gott hat auf Mose, Jesus und Mohammed die drei Offenbarungen herabgesandt, die Thora, das Evangelium und den Koran. Aber Juden und Christen hätten den Sinn der Schrift wissentlich entstellt; denn die Menschen sollten die Übereinstimmung mit dem Koran nicht erkennen. Juden und Christen wären gewissermaßen Häretiker, weil sie von der offenbarten Wahrheit des Islam bewusst abwichen<sup>30</sup>. – Diese Position kommt dem christlichen Häresievorwurf gegen die Muslime sehr nahe. Und sie entspricht recht genau dem christlichen Urteil über die Juden: Auch sie waren ja im Besitz der offenbarten Wahrheit, hätten dann aber geirrt, indem sie den Messias nicht erkannten<sup>31</sup>. In der Apologetik, so scheint es, kommen sich die Religionen am nächsten.
3. Die Christen sind zu bekämpfen, weil sie »nicht der Religion der Wahrheit angehören«, sie sollen »Tribute entrichten als Erniedrigte«, denn »sie wollen das Licht Gottes mit ihrem Mund auslöschen«<sup>32</sup>. Die Freundschaft mit Christen schließt aus der Gemeinschaft der Rechtgläubigen aus<sup>33</sup>.

Die wissenschaftliche Koranexegese hat auf die Spannung zwischen den mekkanischen und den medinensischen Suren des Korans hingewiesen<sup>34</sup>. Es ist offensichtlich, dass der Ton nach 622 mit dem wachsenden Profilierungsdruck schärfer wurde. Die einschlägigen Suren stammen alle aus dieser Zeit. Die Behauptung in einem polytheistischen Milieu, zu dem im islamischen Verständnis auch die Christen zählten, ließ Kompromisse auf lange Sicht nicht zu: »Kämpft gegen die Polytheisten allesamt, wie sie gegen euch allesamt

27 Das muslimische Glaubensbekenntnis (*šabāda*) ist an die Sure 112,1 angelehnt; dazu Hartmut BOBZIN, *Der Koran. Eine Einführung*, München 1999, 55–57. – Die theologischen Vorwürfe des Korans zusammenfassend (mit Nachweisen): HAGEMANN, *Christentum und Islam* (wie Anm. 23), 55–59.

28 Vgl. BOBZIN, *Koran* (wie Anm. 27), 109–111. – HAGEMANN, *Christentum contra Islam* (wie Anm. 14), 6–8. – Zur Ambiguität des Korans und zu ihrer Aufhebung («Ambiguitätsintoleranz») im modernen Islam: Thomas BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011, bes. 57–61 und 115–142; vgl. auch seinen Beitrag in diesem Band, 73–83.

29 Sure 5,82 und 5,46f.

30 Suren 2,75, 87–91; 3,84; 7,157. – Dazu HAGEMANN, *Christentum und Islam* (wie Anm. 23), 54.

31 Amos FUNKENSTEIN, *Juden, Christen und Muslime. Religiöse Polemik im Mittelalter*, in: *Die Juden in der europäischen Geschichte*, hg. v. Wolfgang BECK, München 1992, 33–48, bes. 36f. – Zum Verhältnis zwischen Islam und Judentum: Ebd., 44–46.

32 Sure 9,29 und 9,32.

33 Sure 5,51.

34 BOBZIN, *Koran* (wie Anm. 27), 30–35 und 123.

kämpfen«<sup>35</sup>. In Medina entwickelte die Gemeinde des Propheten Selbstbewusstsein und Stoßkraft, die sie erst zur Konsolidierung im Innern und dann zur Expansion nach außen befähigte. Die (orientalischen) Christen (wie auch die Juden) genossen zwar als »Leute des Buches« einen Sonderstatus unter muslimischer Herrschaft mit weitgehender Religions- und Kultfreiheit, waren aber tributpflichtige Schutzbefohlene (*dhimmi*), Bürger minderen Rechts, deren Status jeweils vertraglicher Regelung unterlag<sup>36</sup>.

Aufgrund der spezifischen historischen Bedingungen verstand sich die muslimische Gemeinschaft also von Anfang an als eine Selbstbehauptungsgemeinschaft in einer islamfeindlichen Umwelt. Die Erfahrung von Bedrohung und Behauptung im frühen medinensischen Islam formte ein dichotomisches Welt- und Selbstbild. Gott läßt alle Menschen in sein »Haus des Friedens« (*dār as-salām*)<sup>37</sup>, es ist das »Haus des Islam« (*dār al-islām*). Der Aufruf zum Frieden enthält den Auftrag, diesen Frieden über die Welt auszubreiten, notfalls auch mit Gewalt: »Kämpft auf dem Weg Gottes gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen, und begeht keine Übertretungen. Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen. Und tötet sie, wo immer ihr sie trefft, und vertreibt sie, wovon sie euch vertrieben haben. Denn Verführen ist schlimmer als Töten. [...] Kämpft gegen sie, bis es keine Verführung mehr gibt und bis die Religion nur noch Gott gehört«<sup>38</sup>. Der Aufruf des Korans bezieht sich historisch auf die Mekkaner, die sich dem Islam noch verweigerten; er konnte aber unter bestimmten Bedingungen als Handlungsanweisung gegen alle Ungläubigen verstanden werden. In dieser koranischen Perspektive ist die Welt zweigeteilt: Der muslimischen Welt (*dār al-islām*) steht die friedlose nichtmuslimische Welt, das »Haus des Krieges« (*dār al-harb*), gegenüber. Diese dichotomische Weltsicht ist die geistige Triebfeder für die gewaltige Expansion, die muslimische Heere im 7. und 8. Jahrhundert bis nach Westeuropa und Zentralasien führte<sup>39</sup>.

Festzuhalten ist: Der islamische Universalismus (nicht nur als fromme Utopie, sondern als reales politisches Programm einer weltweiten Friedensordnung) ist deutlich älter als der westlich-christliche; dieser wurde erst 400 Jahre später, im 11. Jahrhundert, »erfunden«, als der Papst sich auch für die Christen im Heiligen Land zuständig erklärte. Damit ist aber auch die Idee des Kreuzzuges eine späte Erfindung der christlichen Kirche, während der Dihad sozusagen zu den Geburtserfahrungen des Islam gehörte.

Die dichotomische Weltsicht des Islam hat sich durch die Kreuzzüge um keinen Deut verschoben. Wie auch? Bestätigten doch gerade die Kreuzfahrer die Bedrohung des Islam und die Notwendigkeit zum Kampf gegen die Ungläubigen. Auch sonst gab es für die Muslime wenig Anlass, ihre Meinung von den Abendländern zu revidieren. Sie waren in ihren Augen nicht nur Ungläubige, sondern auch in kultureller Hinsicht hoffnungslos unterlegen: ungebildet, roh, unzivilisiert. Manche arabische Gelehrte führten dies auf das zivilisationsfeindliche Klima der Europäer zurück: »Die Kraft der Sonne ist der Entfernung wegen bei ihnen geschwächt; Kälte und Feuchtigkeit herrschen in ihren Gebieten, und Schnee und Eis reihen sich endlos aneinander. Der warme Humor fehlt ihnen; ihre Körper sind groß, ihr Charakter derb, ihre Sitten schroff, ihr Verständnis stumpf und

35 Sure 9,36.

36 HAGEMANN, Christentum contra Islam (wie Anm. 14), 6 und 9–11. – Kay Peter JANKRIFT, Europa und der Orient im Mittelalter, Darmstadt 2007, 27–30.

37 Sure 10,25.

38 Sure 2,190–193. Die Stelle wird immer wieder angeführt, wenn es gilt, das aggressive Potenzial des Korans zu belegen; vgl. aber in derselben Sure (2,256): »Es gibt keinen Zwang in der Religion« – ein bezeichnendes Beispiel für die Ambiguität des Korans!

39 Bassam TIBI, Kreuzzug und Dihad. Der Islam und die christliche Welt, München 1999, 57–68.

ihre Zungen schwer. Ihre Farbe ist so extrem weiß, dass sie blau aussehen. Ihre Haut ist dünn und ihr Fleisch rau. Auch ihre Augen sind blau und entsprechen ihrer Hautfarbe; ihr Haar ist der feuchten Nebel wegen glatt und rötlich. Ihren religiösen Überzeugungen fehlt Beständigkeit, und das liegt an der Art der Kälte und dem Fehlen von Wärme. Je weiter nördlich sie sich aufhalten, desto dümmer, derber und primitiver sind sie« (so der Geograph al-Mashudi im 10. Jahrhundert)<sup>40</sup>.

Insgesamt war und blieb das Interesse an den lateinischen Ländern gering; sie waren für die Muslime einfach nicht attraktiv genug. Daran änderten auch konkrete Begegnungen mit christlichen Kreuzfahrern wenig. Als ein fränkischer Ritter, der nach Europa zurückkehren wollte, seinem vornehmen arabischen Freund anbot, dessen Sohn mitzunehmen, damit er die Ritter kennenlerne, Verstand und Ritterlichkeit erwerbe und als gebildeter Mann zurückkehre, war der Vater entsetzt: »Wenn mein Sohn in Gefangenschaft geraten wäre, hätte das nicht schlimmer für ihn sein können, als ins Land der Franken zu ziehen!«<sup>41</sup>

Allerdings bereitete es den muslimischen Beobachtern einiges Kopfzerbrechen, wie es geschehen konnte, dass diese tumben Barbaren aus dem Westen ihre Heere besiegen und in Syrien und Palästina eigene Herrschaften errichten konnten. Erklärungen fanden sie zum einen in der unerwarteten und beeindruckenden Tapferkeit der christlichen Ritter<sup>42</sup>, zum anderen in der Uneinigkeit der Muslime, für die sie Gott durch die Kreuzfahrer strafe. Das eigene Selbstbild, die Grundüberzeugung religiöser und kultureller Überlegenheit, wurde davon aber, soweit erkennbar, nicht berührt.

### 3. Perspektivenwechsel durch die Kreuzzüge? – Die christliche Sicht

Mangelhaften Kenntnissen über die Herkunftsländer der Kreuzfahrer war es vielleicht auch zuzuschreiben, dass die Herrscher in Bagdad oder Damaskus die anrückenden Kreuzheere zunächst nicht als eigenständig operierende Macht wahrgenommen haben. Für sie waren es lediglich byzantinische Hilfstruppen. Tatsächlich war der Aufruf Papst Urbans II. (1088–1099) zum sogenannten Ersten Kreuzzug im November 1095 eine Reaktion auf die Bitte des byzantinischen Kaisers Alexios I. Komnenos (1081–1118) um Waffenhilfe: Auf der Synode von Piacenza im März desselben Jahres hatte eine Gesandtschaft aus Byzanz eindringlich die Bedrängnis der Christen im Osten geschildert und um Soldtruppen gebeten. Sicherlich waren die Brandberichte übertrieben, um entsprechende Wirkung zu erzielen (von vorübergehenden Beeinträchtigungen des Pilgerbetriebes abgesehen, dürfte es keine nachhaltigen Bedrückungen der Christen gegeben haben, jedenfalls nicht mehr als früher), und sicherlich ging es dem byzantinischen Kaiser weniger um Hilfe für die Kirchen im Orient als um die Stärkung seiner östlichen Reichsgrenze gegen die seldschukische Expansion. Dafür schwebten ihm kurzfristig mobilisierte Söldnerkon-

40 Peter THORAU, »Die fremden Franken« – *al-faranğ al-ğurabāʾ*. Kreuzfahrer und Kreuzzüge aus arabischer Sicht, in: Saladin und die Kreuzfahrer, hg. v. Alfried WIECZOREK, Mamoun FANSA u. Harald MELLER, Mainz 2005, 116f.

41 GABRIELI, Kreuzzüge aus arabischer Sicht (wie Anm. 3), 124f.

42 Militärische Tüchtigkeit beeindruckte die Gegner wechselseitig. Der Chronist der *Gesta Francorum* (ca. 1100) spekulierte über eine gemeinsame Abstammung, denn nur Franken und Türken könnten »von Natur aus Ritter sein«; wären die Türken Christen geblieben, gäbe es kein stärkeres und kriegstüchtigeres Volk (Anonymi *Gesta Francorum*, ed. Rosalind HILL, London 1962, 21). – Vgl. HEHL, Kreuzzüge (wie Anm. 3), 244f.

tingente aus dem Westen vor, wie sie schon häufig unter byzantinischem Kommando gestanden hatten, und keine riesigen, durch eigene Interessen hochmotivierten Ritterheere, wie sie sich nach dem Aufruf des Papstes in Marsch setzten<sup>43</sup>.

Die eigene Dynamik dieser Unternehmung war von den handelnden Zeitgenossen weder beabsichtigt noch absehbar, weder von Kaiser Alexios noch von Papst Urban; und erst in der Rückschau konnten Historiker die Faktoren sortieren, die sich hier zu dem verdichtet haben, was wir »Kreuzzug« nennen, wofür den Zeitgenossen aber noch kein spezifischer Begriff zur Verfügung stand. Für sie war es eine Pilgerfahrt (*peregrinatio*), eine Reise ins Heilige Land (*iter in terram sanctam*), auch wenn sie, den besonderen Umständen geschuldet, unter dem Schutz bewaffneter Ritter erfolgte. Die Komponenten der Kreuzzugsidee sollen hier nur summarisch aufgezählt werden<sup>44</sup>:

1. zum Pilgerstatus gehörend, das Versprechen des *Sündennachlasses* (*remissio peccatorum*, theologisch richtiger: des Nachlasses der zeitlichen Sündenstrafen) für die Pilger;
2. die *Rechtfertigung des gerechten Krieges* (*bellum iustum*) unter bestimmten Bedingungen nach der Lehre des Augustinus (354–430);
3. die Fixierung auf den *Zielpunkt Jerusalem*, der im ersten Kreuzzugsaufruf noch gar nicht genannt war, sich aber bei den Teilnehmern sogleich reflexartig festsetzte und die Grenzen zwischen der irdischen Stadt in Palästina und der Himmelsstadt der Apokalypse verschwimmen ließ;
4. die Forderung nach der *Freiheit der Kirche* (*libertas ecclesiae*), die nach den Vorstellungen der Kirchenreformer universal zu gelten habe, überall, wo Christen lebten. Wir erkennen hier deutlich die Kreuzzugsbewegung als Kind der Kirchenreform, und wir erkennen die welthistorische Brisanz: Mit den Kreuzzügen, genauer mit dem Konzept des universal definierten Friedens- und Freiheitsgebots der römischen Kirche greifen zum ersten Mal westliche Ideen über die Grenzen Europas hinaus<sup>45</sup>.

Dieses Ideengebäude war beim Ersten Kreuzzug noch nicht festgezimmert; es hat sich erst in der Folge der Kreuzzüge über gut 100 Jahre allmählich aufgebaut und gefestigt. Erst zu Beginn des 13. Jahrhunderts schimmerte zaghaft der Begriff »Kreuzfahrer« auf, als die lateinischen Quellen öfter von *cruce signati* (»die mit dem Kreuz Bezeichneten«) sprachen; davor kannten sie nur »Pilger« oder »Pilgerheere« (*exercitus peregrinorum*) oder ganz unspezifisch »Ritter Christi« (*milites Christi*). Die Zeitgenossen sahen wohl auch deswegen keine Notwendigkeit für eine besondere Bezeichnung der Expeditionen ins Heilige Land, weil sie Anlass und Zielvorgabe für diese Unternehmungen nicht als prinzipiell außergewöhnlich wahrgenommen haben<sup>46</sup>.

Wir nehmen als Beispiel die Kreuzzugsbulle Papst Gregors VIII. von 1187 (sie ist zuverlässiger überliefert als der Aufruf Urbans II. zum Ersten Kreuzzug): Der Papst

43 Die Ereignisse knapp zusammenfassend: JANKRIFT, *Europa und der Orient* (wie Anm. 36), 42–47.

44 Ernst-Dieter HEHL, Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, in: HZ 259, 1994, 297–336. – Nikolas JASPERT, *Die Kreuzzüge*, Darmstadt 2003, 12–32.

45 Dazu sehr prononciert Michael MITTERAUER, Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München 2003, 199–234: In der Kreuzzugsbewegung, einem »spezifisch europäische(n) Phänomen ohne Analogie in anderen Kulturräumen« (ebd., 231), verortet er die »Wurzeln des europäischen Expansionismus«, verwahrt sich aber zugleich gegen eine Gleichsetzung mit dem aggressiven Kolonialismus der Neuzeit (ebd., 233).

46 Zur Terminologie der Quellen: Christopher J. TYERMAN, Were There Any Crusades in the Twelfth Century?, in: *English Historical Review* 110, 1995, 553–577.

schilderte eindringlich die traumatische Niederlage des christlichen Heeres gegen Saladin (1169–1193) am Berge Hattin westlich des Sees Genesareth: Die Bischöfe seien brutal hingerichtet, die Ritter der Templer und Hospitaliter außer den Ordensmeistern öffentlich geköpft, der König von Jerusalem, Guido von Lusignan (1186–1192), in Gefangenschaft und – der Gipfel aller Gottlosigkeit! – das wahre Kreuz Christi, die kostbare Kreuzreliquie, die als Heilum in die Schlacht mitgeführt worden war, sei in die Hände der Heiden gefallen. Wie konnte es dazu kommen? Die Analyse des Papstes ist eindeutig: »Als Folge der Zwietracht, die durch die Bosheit der Menschen auf Eingebung des Teufels im Lande des Herrn entstanden ist«, sei Saladin siegreich gewesen. Wie in biblischen Zeiten, als das Volk Israel schuldig geworden und dem göttlichen Strafgericht ausgeliefert gewesen sei, sei auch diese Katastrophe »aufgrund des Unrechts eines schuldhaften Volkes« geschehen, und zwar nicht nur der Christen im Heiligen Land, sondern »des ganzen christlichen Volkes«, auch in Europa.

Der Papst erklärte also die Muslime zu Werkzeugen Gottes gegen sein sündiges Volk und sprach diese damit von eigener Schuld frei. Die Christen in den europäischen Reichen rief er auf, dafür zu sorgen, dass das, »was in jenem Land noch übrig ist, nicht völlig zugrunde geht und die Herrschaft der Heiden nicht auch noch in anderen Gebieten wütet«<sup>47</sup>. Die »Herrschaft der Heiden« zurückzudrängen, die heiligen Stätten des biblischen Palästina wieder zurückzuerobern sei das Ziel des Kreuzzugs. Nicht weil die Muslime dem falschen Glauben anhängen, müssten sie bekämpft werden, sondern weil sie ihre Herrschaft unrechterweise auf urchristliches Territorium ausgedehnt hätten. Kreuzzüge waren Befreiungskriege, keine Bekehrungs- oder Missionskriege<sup>48</sup>. Folgerichtig stellte der Papst den Kreuzfahrern das Vorbild der Makkabäer vor Augen: Sie hätten sich »extremen Gefahren ausgesetzt, um ihre Brüder zu befreien« (*pro fratribus liberandis*)<sup>49</sup>. Stand damals die Freiheit Israels auf dem Spiel, so ging es jetzt um die Freiheit des christlichen Gottesvolkes, um die Freiheit der ganzen Kirche.

Derselben Logik folgte Papst Innocenz III. (1198–1216) gegenüber Sultan al-Adil (1199–1218), dem Bruder und Nachfolger Saladins: Jerusalem sei in die Hände Saladins gefallen nicht aufgrund eigener Verdienste, sondern wegen der Sünden des Christenvolkes, das den Zorn Gottes auf sich gezogen habe. Der Papst forderte den Sultan auf, jetzt, da die Christen wieder zu Gott zurückgefunden hätten, der Besetzungsgrund gewissermaßen hinfällig geworden sei, die Heilige Stadt zurückzugeben und weiteres Blutvergießen zu vermeiden, »so dass die Lage unseres Volkes unter deiner Herrschaft nicht schlechter sei als die deines Volkes unter der unseren«<sup>50</sup>. Der Papst mahnt zu friedlicher Koexistenz zwischen Christen und Muslimen unter gegenseitiger Achtung der religiösen Unterschiede.

Im Laufe der Kreuzzugsgeschichte kann man eine Tendenz zur Professionalisierung und Profanisierung feststellen. Die religiösen, theologischen Komponenten traten zurück, die Muslime wurden immer deutlicher vor allem als militärische Gegner wahrgenommen.

47 Der Kreuzzug Friedrich Barbarossas 1187–1190. Bericht eines Augenzeugen, hg. v. Arnold BÜHLER (Fremde Kulturen in alten Berichten 13), Ostfildern 2005, 65–70. – Zu den Ereignissen und zur Deutung: Ebd., 7–15.

48 MITTERAUER, Warum Europa? (wie Anm. 45), 234. – Daran ist für die Kreuzzüge in den Vorderen Orient grundsätzlich festzuhalten, auch wenn die Züge in den Ostseeraum seit dem Wendekreuzzug 1147 bis zu den »Preußenfahrten« im 13./14. Jahrhundert eine andere Motivation und Stoßrichtung hatten. – Dazu: JASPERT, Kreuzzüge (wie Anm. 44), 119–122.

49 BÜHLER, Kreuzzug Barbarossas (wie Anm. 47), 69. – Vgl. 1 Makk. 3,58f.

50 Innocenz III., Register XVI, 37, ed. Jaques-Paul MIGNE, Patrologiae cursus completus, Series latina 216, Paris 1891, 831f. – Dazu: HEHL, Kreuzzüge (wie Anm. 3), 238.

Dies gilt im übrigen auch, ja sogar noch entschiedener für die Reconquista in Spanien und die normannischen Eroberungen in Sizilien: Den christlichen Eroberern ging es hier wie dort um den Ausbau ihrer Herrschaften, nicht um die Ausbreitung ihres Glaubens<sup>51</sup>. In diesem Sinne begründete das Kirchenrecht Gratians († vor 1160) schon um 1140, warum die Juden nicht verfolgt werden dürften, wohl aber die Sarazenen: Es gebe einen entscheidenden Unterschied zwischen Juden und Sarazenen; letztere »verfolgen die Christen und vertreiben sie aus ihren Städten und Wohnsitzen«, deshalb und nur deshalb dürften sie »aus gerechtem Grund bekämpft werden«<sup>52</sup>. Mag der Glaube bei den einen so falsch sein wie bei den anderen, er rechtfertigt keine Gewalt. Ein gerechter Kriegsgrund ist nur gegeben, wenn Christen und der christliche Glaube existenziell bedroht sind, wie durch die Muslime im Heiligen Land, nicht aber durch die Juden. Religiöse Differenzen, gar missionarische Ambitionen spielen in der kanonistischen Argumentation keine Rolle.

#### 4. Perspektivenwechsel durch die Kreuzzüge? – Die muslimische Sicht

Um die muslimische Reaktion auf die Kreuzzüge zu verstehen, sind insbesondere zwei Aspekte von Bedeutung:

1. die politische Landkarte der islamischen Welt um 1100, d.h. die politischen Kräfte in den Ländern unter islamischer Herrschaft;
2. die Wiederbelebung des Dihad-Gedankens.

1. Die islamischen Herrschaften bildeten keinen politisch homogenen Raum. Drei große Machtblöcke sind zu unterscheiden:

- die *Almoraviden* im westlichen Maghreb und im Süden der spanischen Halbinsel,
- die arabischen *Fatimiden* in Ägypten mit dem Zentrum Kairo,
- im Osten die aus Mittelasien bis nach Syrien und Palästina vorgedrungenen (türkischen) *Seldschuken*, die in Isfahan und Bagdad residierten<sup>53</sup>.

Die Rivalitäten zwischen diesen – in sich keineswegs einheitlichen – Großreichen verschärften sich dadurch, dass die politischen zugleich auch religiöse Fronten darstellten: Die Almoraviden und die Seldschuken bekannten sich zur sunnitischen Orthodoxie, die Fatimiden waren Schiiten. Gerade in Palästina prallten die innerislamischen Gegensätze aufeinander, Jerusalem lag exakt im umkämpften Grenzgebiet zwischen Fatimiden und Seldschuken, Schiiten und Sunniten. Im August 1098, unmittelbar vor dem Anmarsch der Kreuzfahrer – diese hatten soeben Antiochia besetzt –, nahm der fatimidische Wesir al-Afdal (1094–1121) in einer Blitzaktion Jerusalem ein und beendete damit fürs Erste die fast 30-jährige türkisch-seldschukische Präsenz in der Heiligen Stadt.

Die Kreuzfahrer stießen also in eine politisch überaus instabile, von Machtinteressen zerrissene Region, was ihren Erfolg erklärt. Tatsächlich haben muslimische Autoren (wie

51 Zu diesen »Grenzesellschaften«, die »ihre eigenen Bilder des Islam« hervorbrachten: JASPERT, Wahrnehmung (wie Anm. 11), 338f.

52 Decretum C.23 q.8 c.11: *Dispar nimirum est Iudeorum et Sarracenorum causa. In illos enim, qui Christianos persecuntur et ex urbibus et propriis sedibus pellunt, iuste pugnatur; hii ubique seruire parati sunt* (Corpus Iuris Canonici I, ed. v. Aemilius FRIEDBERG, 1879, ND Graz 1955, 955). – Dazu: HEHL, Kreuzzüge (wie Anm. 3), 245f.

53 JASPERT, Kreuzzüge (wie Anm. 44), 4–8.

der Damaszener Theologe Abū Šāma) – ähnlich wie die christlichen Kollegen im Westen – die Zerstrittenheit der Gemeinde für das Unglück verantwortlich gemacht: Gott habe den Gläubigen durch die Kreuzfahrer eine Prüfung auferlegt, um sie wieder zur Besinnung auf den Koran und die Einheit der Sunna zu rufen<sup>54</sup>.

Die Gesamtsituation zeigt aber auch: Die fremden Ritterheere und die sich etablierenden christlichen Herrschaften waren nur ein Faktor unter anderen in einer komplexen Gemengelage rivalisierender Interessen und Mächte. Somit wurden die Kreuzfahrer vor allem als militärische Gegner wahrgenommen, nicht als Glaubensfeinde, als zusätzliche Figuren im politischen und militärischen Kräftespiel. Auch hier gibt es Parallelen zur christlichen Wahrnehmung der Muslime. »Von etwaigen Berührungsgängsten aufgrund des unterschiedlichen Glaubens ist bei alledem seitens der Verantwortlichen wenig zu spüren. Es ging ihnen ganz pragmatisch um Macht und nicht um Religion. Und so zog man denn auch gegen die Kreuzfahrer nicht zu Felde, weil sie Christen waren, sondern vor allem fremde Eroberer und Rivalen«<sup>55</sup>. Und wenn es opportun schien, scheute man sich auch nicht, sich mit den christlichen Kreuzfahrern gegen die eigenen Glaubensfeinde, Schiiten oder Sunniten, zu verbünden. Christlich-muslimische Militärbündnisse waren schon in Spanien vorgekommen – die Geschichte des »Cid« ist voll davon – und sie gehörten auch im Orient zum strategischen Instrumentarium.

2. Freilich wäre es falsch, die religiöse Dimension völlig auszublenden, im Gegenteil: Die innerislamischen Auseinandersetzungen, aber gewiss auch die Abwehr der Kreuzfahrer belebten den Gedanken des religiösen Kampfes, des Djihad, aufs Neue. Schon kurz nach 1100, mit den ersten Erfahrungen des Kreuzzuges, erkannte der Damaszener Rechtsgelahrte Ali ibn Tāhir as-Sulāmi (1039/40–1106) als einer der ersten einen überregionalen Zusammenhang zwischen der christlichen Invasion in Syrien, der spanischen Reconquista und der normannischen Eroberung Siziliens und bezeichnete diese Kriege mit dem religiös besetzten Wort *ġihād*; die Kreuzzugsbewegung war für ihn eine christliche Variante des Djihad. Sein »Buch vom Djihad« (*kitāb al-ġihād*) beließ es aber nicht bei einer Beschreibung der christlichen Vorstöße; es rief die Muslime zum Widerstand gegen die Invasoren auf, eben zum Djihad. Es scheint also, als hätte sich der Islam erst durch die Kreuzzüge wieder auf den Djihad besonnen<sup>56</sup>.

Der neu aktivierte koranische Gedanke des Djihad trug unmittelbar Früchte bei der Rückeroberung der Kreuzfahrerrherrschaft Edessa 1144, und er wurde in der Folge zur beherrschenden politischen Ideologie der sunnitischen Machthaber. Dabei führten sie den Djihad nicht nur gegen die christlichen Kreuzfahrer, sondern auch, ja sogar an erster Stelle, gegen die schiitischen Apostaten. Der Aufstieg der turkmenischen Zengidenherrscher in Mosul und Aleppo und ihre Eroberung des Kreuzfahrerstaates Edessa lösten zwar in Europa ein politisches Erdbeben aus und aktivierten zwei gekrönte Häupter, den deutschen und den französischen König, zum Kreuzzug, für die Region wichtiger

54 Hans DAIBER, Die Kreuzzüge im Lichte islamischer Theologie. Theologische Interpretamente bei Abū Šāma, in: Orientalische Kultur (wie Anm. 14), 77–85.

55 THORAU, Die fremden Franken (wie Anm. 40), 120. – Dazu jetzt auch Yehoshua FRENKEL, Muslim responses to the Frankish dominion in the Near East, 1098–1291, in: The Crusades and the Near East (wie Anm. 21), 27–54, bes. 42: »the Zangid and Ayyubid concept of *jihad* did not indicate an endless struggle between Islam and the Franks, but rather referred to an ongoing political rivalry for hegemony against an enemy who was envisioned by the Muslims not as an invader but rather as a competitor.«

56 JASPERS, Kreuzzüge (wie Anm. 44), 71. – Vgl. auch THORAU, Die fremden Franken (wie Anm. 40), 118f. – FRENKEL, Muslim responses (wie Anm. 55), 35–38.

war jedoch die Unterwerfung der rivalisierenden muslimischen Kleinfürsten unter die syrische Oberhoheit. Auch für Saladin war der Djihad gegen die Kreuzfahrer zunächst ein Nebenthema; sein Hauptziel war die Restauration des sunnitischen Islam, d.h. die Beseitigung des Fatimidenregiments in Ägypten (1171) und die Stabilisierung seiner Herrschaft in Syrien (1174 zog er in Damaskus ein). Diese Erfolge im Kampf um die Einheit der Sunniten würdigte der ihm vom Kalifen von Bagdad verliehene Ehrenname »Erneuerer der Herrschaft des Oberbefehlshabers der Gläubigen«<sup>57</sup>; mit seinen Kämpfen gegen die Kreuzfahrer hatte dies nichts zu tun<sup>58</sup>.

Die Christen gerieten erst in den 1180er-Jahren schärfer in den Fokus Saladins. Die zunehmenden Spannungen – durch politische Dummheiten der fränkischen Fürsten maßgeblich verschuldet – entluden sich 1187 im Sieg bei Hattin und in der Eroberung Jerusalems und weiterer wichtiger Kreuzfahrerstädte. Der Dritte Kreuzzug (1189–1192) war im ganzen ein Siegeszug Saladins, bis 1191/92 vor allem der englische König Richard Löwenherz (1189–1199) mit seiner Streitmacht ein Gegengewicht aufbauen und einen halbwegs glimpflichen Waffenstillstand aushandeln konnte. Doch selbst in dieser heißen Phase, die in jeder europäischen Kreuzzugsgeschichte (und vor allem natürlich der englischen) einen besonderen Platz einnimmt, war der Kreuzzug für Saladin nur ein kurzfristig beherrschender Schauplatz neben den andauernden innermuslimischen Auseinandersetzungen.

In seinen letzten Jahren (1191–1193) schien sich der Djihad-Gedanke in der politischen Konzeption Saladins geradezu zu verselbstständigen. Um »ein fragiles politisches Gebilde zu verschweißen«<sup>59</sup>, setzte er immer stärker auf die Kohäsionskraft des Djihad, sowohl gegen muslimische wie gegen christliche Rivalen. Möglicherweise schwebte dem Sultan sogar vor, sein Djihad-Konzept über den Orient hinaus auf die gesamte islamische Welt und darüber hinaus auszudehnen. Sein Biograph Bahā ad-Dīn ibn Šaddād (1145–1234) legte ihm die Worte in den Mund: »Wenn Gott mir erlaubt, die ganze Küste (Siriens) zu erobern, habe ich im Sinn, meine Länder zu teilen, meine Verfügungen zu treffen und meinen Letzten Willen niederzuschreiben, mich dann auf dies Meer zu begeben und die Franken bis in ihre fernen Länder zu verfolgen, um keinen auf der Oberfläche der Erde leben zu lassen, der nicht an Gott glaubt, oder zu sterben«<sup>60</sup>. Realistisch war diese Vision sicherlich nie; aber sie zeigt, dass die universale Djihad-Idee des Korans im 12. Jahrhundert wieder lebendig war. Sie erfuhr noch einmal eine Zuspitzung unter der Herrschaft der türkischen Mamluken, die 1260 die Ayyubiden ablösten und 1291 die letzte Kreuzfahrerstadt Akkon zurückeroberten. Ihr Djihad richtete sich gegen alle Nichtsunniten: lateinische wie orientalische Christen, Juden und verschärft gegen muslimische (shiitische) »Ketzer«<sup>61</sup>.

57 Axel HAVEMANN, Heiliger Kampf und Heiliger Krieg. Die Kreuzzüge aus muslimischer Perspektive, in: Vom Schisma zu den Kreuzzügen 1054–1204, hg. v. Peter BRUNS u. Georg GRESSER, Paderborn 2005, 168.

58 Ebd., 166–170. – Hannes MÖHRING, Heiliger Krieg und politische Pragmatik: Salahadinus Tyrannus, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 39, 1983, 417–466, bes. 421–439. – Zu den Ereignissen: DERS., Saladin. Der Sultan und seine Zeit 1138–1193, München 2005, 41–63.

59 JASPERT, Kreuzzüge (wie Anm. 44), 72.

60 GABRIELI, Kreuzzüge aus arabischer Sicht (wie Anm. 3), 145.

61 HAVEMANN, Heiliger Kampf (wie Anm. 57), 176. – THORAU, Die fremden Franken (wie Anm. 40), 120f.

## 5. Neue Identitätskonstrukte?

Eine jüngst erschienene Kreuzzugsgeschichte kommt zu dem lakonischen Schluss: »Die Kreuzzüge trugen wesentlich zur Selbstfindung sowohl des Christentums als auch des Islam bei.«<sup>62</sup> Waren es wirklich die Kreuzzüge, die das Selbstbild von Christen und Muslimen entscheidend formten? – Nach unseren Befunden ist Vorsicht geboten, jedenfalls genauer zu differenzieren.

Die Kreuzzüge des 11. bis 13. Jahrhunderts waren nach dem Zeugnis der muslimischen Quellen der Zeit kein traumatisches Erlebnis, sondern eher ein temporäres Übel. Wurde der Erste Kreuzzug zuerst noch missverstanden als eine Variante der gewohnten byzantinischen Aggressionen, so begriff man im Laufe des 12. Jahrhunderts die gesamt-europäische Dimension; als existenzielle Bedrohung des Islam und seiner Kultur wurden die Kreuzfahrer auch dann nicht wahrgenommen. Neu aktiviert wurde der Gedanke des Djihad nicht allein für den antichristlichen Abwehrkampf; aber gegen die christliche Fremdherrschaft war der Djihad zusätzlich legitimiert, bevor er dann noch entschiedener gegen muslimische Gegner in Stellung gebracht werden konnte. Die Kreuzzüge wirkten wie ein Katalysator: Sie haben innerhalb der islamischen Gesellschaften Reaktionen beschleunigt; die Reagenzien selbst waren davon unabhängig geblieben. Daher haben die Kreuzzüge auch die kollektive Selbstwahrnehmung der Muslime – wohlgermerkt: immer nach dem Quellenbefund der Zeit – nicht entscheidend beeinflusst.

Auf christlicher Seite haben zumindest die Theologen mithilfe schärferer Distinktionen gelernt, den Islam exakter in ihrem Kategoriensystem zu verorten. Als christliche Häretiker schieden die Muslime fortan aus; als Heiden (oder »quasi-Heiden«) wurden sie aus größerer Distanz beobachtet, und es entfiel der Zwang, sie unbedingt in den Schoß der Kirche zurückzuführen.

Ins Visier der Kirche gerieten die Muslime, sobald sie christliche Interessen (real oder vermeintlich oder vorgeblich) bedrohten. Der im 11. Jahrhundert geweitete Zuständigkeitshorizont der westlichen Kirche umfasste auch die Christen im Orient. Die Freiheit der Kirche galt überall, wo Christen lebten, und musste doch in besonderer Weise dort gelten, wo Christus selbst gewirkt hatte. Schließlich war ja die Freiheit des Evangeliums aus Palästina in die Welt gekommen. Das Heilige Land mit Jerusalem rückte buchstäblich in das Zentrum des christlichen Weltbildes. Es ist kein Zufall, dass die Kartographen eben um 1100, unmittelbar unter dem Eindruck des Ersten Kreuzzuges, Jerusalem exakt in den Mittelpunkt des Erdkreises setzten<sup>63</sup>. Und dennoch formten die Kreuzzüge keine neuen Identitätskonstrukte! All diese Ideen waren vielmehr Voraussetzung, nicht Folge der Kreuzzüge. Die Kreuzzugsbewegung war aber Ausdruck und sicherlich auch Verstärker des gewandelten Selbstbewusstseins der abendländischen Christenheit.

Wir können auch sagen: Die Kreuzzüge haben den christlichen Universalismus dynamisiert, vor allem in der Außenwahrnehmung. Der Sammelname »die Franken« umfasste für die Sarazenen unterschiedslos alle lateinischen Christen im Orient. Von außen betrachtet – und nur von außen –, suggerierte das gesamteuropäische Unternehmen Kreuzzug eine Einheit des christlichen Abendlandes, wie es sie auf der politischen Landkarte

62 JASPERT, Kreuzzüge (wie Anm. 44), 160. – Für die muslimische Identität ähnlich: THORAU, Die fremden Franken (wie Anm. 40), 124.

63 Anna-Dorothee VON DEN BRINCKEN, Mappa mundi und Chronographia. Studien zur *imago mundi* des abendländischen Mittelalters, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 24, 1968, 118–186, hier: 173. – Rudolf SIMEK, Erde und Kosmos im Mittelalter. Das Weltbild vor Kolumbus, München 1992, 95–104.

Europas nie gab und wie sie in den Heimatländern der Kreuzfahrer allenfalls in den Köpfen der Theologen existierte. Wenn die Historiographen der Kreuzzugszeit, ausnahmslos Geistliche, von der Harmonie der Völker schwärmten, so dass »wir trotz unserer verschiedenen Sprachen wie Brüder in der Liebe Gottes und wie Verwandte im Geist erschienen«<sup>64</sup>, dann verdeckten sie die tatsächlichen Animositäten und Konflikte zwischen den Kreuzfahrerkontingenten. Statt einer *europäischen* oder *christlichen* Identität schienen die oft genug konfrontativen Begegnungen von Kreuzfahrern aus unterschiedlichen Regionen, Sprachen und Kulturen im Gegenteil eher *nationale Identitäten* befördert zu haben<sup>65</sup>. Politische Gruppeninteressen, fürstliche Rivalitäten und kulturelle Differenzen gingen im christlichen Europa oder in den Lagern der Kreuzfahrer so wenig wie in der muslimischen Welt in einem religiös definierten gemeinsamen Ganzen auf.

Hier könnte die Geschichte enden, wenn wir uns allein auf das Mittelalter beschränken wollten<sup>66</sup>. Historisch wäre eine solche Beschränkung wohl zu rechtfertigen, denn tatsächlich gibt es im Orient keine Kontinuitäten in der kollektiven Wahrnehmung der Kreuzzüge, die unmittelbar an die zeitgenössischen Quellen anknüpfen. Schon die islamische Geschichtsschreibung des 12. und 13. Jahrhunderts hatte keine monografische »Geschichte der Frankenkriege« hervorgebracht, sondern die Kreuzzüge stets in allgemeine chronikalische Werke oder Dynastiegeschichten eingebettet; und auch diese Erzähltradition brach im arabischen Sprachraum der Nachkreuzzugszeit vollständig ab. Erst 1872 erschien die erste moderne Saladin-Biografie eines Orientalen, des jungosmanischen Autors Namik Kemal, in türkischer Sprache; 1899 wurde in Kairo die erste Gesamtdarstellung der Kreuzzüge aus muslimischer Feder gedruckt (von dem Ägypter Ali al-Hariri) und noch einmal 20 Jahre später (1920), ebenfalls in Kairo, die erste moderne Saladin-Biografie eines arabischen Autors (Ahmad al-Biyali). Überraschend ist das nicht, wenn man weiß, dass die arabischen Begriffe für »Kreuzzüge« (*al-burūb as-salibiya*) und »Kreuzfahrer« / »Kreuzzügler« (*as-salibiyyūn*) überhaupt erst im 19. Jahrhundert geprägt wurden<sup>67</sup>.

In der politischen Krise des Osmanischen Reiches und der Abwehr des europäischen Kolonialismus erwachte vor allem bei arabisch-türkischen Intellektuellen das Interesse an den Kreuzzügen des Mittelalters. Sie schienen das adäquate historische Deutungsmuster für die Gegenwart zu liefern. Sultan Abdülhamid II. (1876–1909) sah die europäischen Mächte in einem politischen Kreuzzug gegen sein Reich, mit Ausnahme des Deutschen Reiches, dessen Kaiser sich demonstrativ als »Freund des Islam« präsentierte. Kaiser Wilhelm II. (1888–1918) hatte auf seiner spektakulären Orientreise 1898 das Grabmal Saladins in Damaskus besucht und den Sultan mit einem vergoldeten Lorbeerkranz »von

64 Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana* I.13, hg. v. Heinrich HAGENMEYER, Heidelberg 1913, 203: *Sed qui linguis diversi eramus, tamquam fratres sub dilectione Dei et proximi unanimes esse videbamur.* – Vgl. auch Michael BORGOLTE, *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.* (Siedler Geschichte Europas), München 2006, 451.

65 Alan V. MURRAY, *National identity, language and conflict in the crusades to the Holy Land, 1096–1192*, in: *The Crusades and the Near East* (wie Anm. 21), 107–130, hier: 114–122.

66 Zum Folgenden: Nikolas JASPERT, *Ein Polymythos: Die Kreuzzüge*, in: *Mythen in der Geschichte*, hg. v. Helmut ALTRICHTER, Klaus HERBERS u. Helmut NEUHAUS (Rombach Wissenschaften, Reihe *Historiae* 16), Freiburg i. Br. 2004, 203–235, hier: 214ff.

67 MÖHRING, *Saladin* (wie Anm. 58), 121f. – HAVEMANN, *Heiliger Kampf* (wie Anm. 57), 156. – THORAU, *Die fremden Franken* (wie Anm. 40), 121.

einem großen Kaiser dem anderen« (so die arabische Inschrift) geehrt<sup>68</sup>. Im Oktober 1914 erklärte Sultan Mehmed V. (1909–1918) Großbritannien und Frankreich den Dihad – an der Seite des Deutschen Reiches. Es war der erste und bisher einmalige christlich-islamische Dihad der Weltgeschichte<sup>69</sup>!

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden Kreuzzug und Dihad zu festen Bestandteilen der politischen Rhetorik, und sie sind es bis heute geblieben, vor allem in den Nahoststaaten: »In den vergangenen 60 Jahren haben zahlreiche islamische Gruppen und Einzelpersonen, von Politikern bis hin zu Terroristen, Vergleiche zwischen der modernen Welt und den mittelalterlichen Kreuzzügen angestellt. [...] Da ist zunächst der Westen als einbrechende Kolonialmacht, der sich – genau wie vor 900 Jahren – verbrecherischer Handlungen gegen die Muslime schuldig macht; die mittelalterlichen Kreuzzüge werden in der modernen Welt re-inszeniert. Allerdings wurde mit der vom Westen unterstützten Gründung des Staates Israel ein neues Handlungselement in die Geschichte integriert. In der aktuellen Fassung des Kampfes sind es nicht nur die imperialistischen Kreuzfahrer, sondern auch die Juden, die das Heilige Land in Besitz nehmen wollen.«<sup>70</sup> Die Reanimation der Kreuzzüge führte in jüngster Zeit zu so bizarren Verbiegungen, dass der »Besatzterstaat« Israel mit dem christlichen Kreuzfahrerstaat Jerusalem identifiziert wird<sup>71</sup> oder der irakische Diktator Saddam Hussein (1937–2006) sich im Golfkrieg als neuer Saladin feiern ließ. Überhaupt scheint Saladin – wie ein geschichtsloser Joker – nahezu beliebig einsetzbar: von türkischen oder arabischen Nationalisten ebenso wie für panislamistische Ideen, für den Befreiungskampf der Kurden wie für deren Vernichtung; für die meisten ist der mittelalterliche Sultan die muslimische Lichtgestalt schlechthin (so etwa auch in der europäischen Tradition der Aufklärung), für andere, zumal die Schiiten, ist er der Todfeind des wahren Islam<sup>72</sup>.

Zweifellos sind die Kreuzzüge im Orient fester als in Europa in das »symbolische Kollektivgedächtnis«<sup>73</sup> eingeschrieben. Genau besehen sind es aber moderne Reflexe kolonialer und postkolonialer Erfahrungen, die auf eine mittelalterliche Gedächtnisspur aufgesetzt wurden, oder genauer: für die eine solche Spur als retrospektives Konstrukt erst eigentlich gezogen wurde.

Würde also durch die Kreuzzüge tatsächlich »ein Keil zwischen Islam und Christentum, Orient und Okzident getrieben«, wie Peter Thorau in einem populären Ausstellungsbeitrag zu Saladin resümierte<sup>74</sup>? Das mag so sein, solange man nicht dem Irrtum

68 JASPERT, Polymythos (wie Anm. 66), 221. – MÖHRING, Saladin (wie Anm. 58), 122. – Saladin und die Kreuzfahrer (wie Anm. 40), 462–464 (Katalogbeiträge von Jürgen KRÜGER), Abb. in: Ebd., 460. – Die Würdigung des deutschen Kaisers förderte entscheidend das Interesse der arabischen Öffentlichkeit an Saladin.

69 TIBI, Kreuzzug und Dihad (wie Anm. 39), 222–226.

70 Thomas ASBRIDGE, Die Kreuzzüge, Stuttgart 2010, 724. – Zur Rezeption der Kreuzzüge im modernen Islamismus allgemein: Ebd., 716–730. Von »the past's revival« spricht auch die ägyptisch-jüdische Historikerin Bat YE'OR, The Decline of Eastern Christianity under Islam. From Jihad to Dhimmitude, Madison 1996, 211ff.

71 Kaum weniger bizarr ist allerdings das Interesse moderner israelischer Politiker und Militärstrategen an den Kreuzzügen, um »aus der Erfahrung der [letztlich gescheiterten!] Kreuzfahrerherrschaften Lehren für die Gegenwart Israels« zu ziehen (JASPERT, Polymythos [wie Anm. 66], 227f.). – Der »Polymythos« Kreuzzüge schillert eben nach allen Seiten!

72 MÖHRING, Saladin (wie Anm. 58), 123.

73 TIBI, Kreuzzug und Dihad (wie Anm. 39), 215. – Zusammenfassend: Ebd., 241–245.

74 THORAU, Die fremden Franken (wie Anm. 40), 124. – Die Ausstellung »Saladin und die Kreuzfahrer« wurde 2005/2006 in Halle, Oldenburg und Mannheim präsentiert.

erliegt, dieser Keil, einmal eingeschlagen, sei immer schmerzlich bewusst geblieben und hätte die alte Wunde immer offen gehalten, ununterbrochen bis zum heutigen Tage! Wer dies behauptet, der erkennt die tieferen Wunden, die seitdem mit dem alten Keil immer wieder neu geschlagen wurden.